

Jan Stradomski



## Między historią a mitem – eschatologiczna wizja zagłady Konstantynopola w *Apokalipsie* Andrzeja Jurodiwego

Przepowiedziane w kanonicznej *Apokalipsie św. Jana* wydarzenia, jakie zwiastować mają powtórne przyjście Syna Człowieczego i koniec tego świata<sup>1</sup>, nakazują chrześcijanom okazywać szczególną czujność na wszelkie oznaki zbliżającej się paruzji. W starożytności absolutna pewność nieuchronności końca świata była wypadkową antycznej koncepcji linearno-cyklicznego czasu<sup>2</sup> i niekwestionowanego autorytetu pism biblijnych, które problematyce eschatologicznej poświęciły stosunkowo dużo miejsca<sup>3</sup>. Wprawdzie tryumf Kościoła w epoce konstantyńskiej złagodził nieco obawy przed zapowiadaną wkrótce apokalipsą, lecz nie wyeliminował zupełnie lęku przed nadchodzącym dniem Sądu Ostatecznego. W głosach ojców pustyni objawiła się więc profetyczna potrzeba napomnienia o Królestwie Bożym „nie z tego świata”, a obfitujący w katastrofy naturalne, wojny, najazdy czy przewroty polityczne kontekst historyczny, stymulował okresowe pojawianie się nastrojów eschatologicznych. Nie bez znaczenia były też obciążone biblijnymi lub apokryficznymi konotacjami daty, które sugerowały najbardziej prawdopodobny (tj. zapisany enigmą proroctwa) początek czasów ostatecznych<sup>4</sup>. Tradycyjnie, naprzeciw tym egzystencjalnym i chiliastycznym lę-

---

<sup>1</sup> Apokalipsa św. Jana nawiązuje bezpośrednio do zapowiedzi i wizji proroków Starego Testamentu, szczególnie zaś do Księgi Daniela – czas wielkiego ucisku (7, 9–14), nadejście Syna Człowieczego (14, 14), zmartwychwstanie i Sąd Ostateczny (20, 11–15); Księgi Joela – pojawienie się znaków niebieskich na słońcu, księżycu i gwiazdach (6, 12–14; 8, 10–12); Księgi Izajasza – idea nowego nieba i nowej ziemi (21, 1); Księgi Ezechiela – wody życia (22, 1) i powrót do raju, gdzie rośnie drzewo życia (22, 2). Zapowiadana też w Apokalipsie ostateczna walka i potępienie wrogów Boga (20, 7–10) mają swoje nawiązania w Księdze Ezechiela i Joela (Ez 38–39; Jl 4, 9.11).

<sup>2</sup> A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2001, s. 180–199.

<sup>3</sup> Warto zwrócić uwagę choćby na następujące fragmenty: Am 5, 18–20; 8, 2–14; 9, 11–15; Iz 14, 1–13; 24–27; 40–66; Ez 38–39; Jl 2, 10; 3, 3–4; 4, 15; Dn 7, 13; 11, 31; 12, 1–3.5–13; Mt 4, 17; 12, 22–28; 24–25; Łk 11, 20; 16, 19–31; 17, 20–21; Mk 12, 18–27; 1 Kor 15, 20–28; 1 Tes 4, 15–17; Rz 8, 23; Ef 1, 13–14; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Dz 10, 10–42.

<sup>4</sup> Na takie przypuszczenia wskazywała chronologia biblijna oraz bizantyjska (i aleksandryjska) historiografia, sytuująca narodziny Chrystusa na 5505 (5508) rok od stworzenia świata. Paruzja

kom wychodziła literatura, starająca się jakoś zwizualizować zbliżającą się apokalipsę i złagodzić strach przed nią zapowiedzią surowego lecz sprawiedliwego sądu, który przecież ma być początkiem nowej, lepszej rzeczywistości. Tematyka eschatologiczna zyskała swoje rozwinięcie i egzegezę w różnego rodzaju anonimowych i pseudoepigraficznych „słowach”, „żywotach”, „proroctwach”, „mytarstwach”, a nade wszystko „apokalipsach”. Wszystkie one są obecne we wczesnośredniowiecznej literaturze bizantyjskiej, łacińskiej, arabskiej, staroniemieckiej, flamandzkiej, a wreszcie także i słowiańskiej<sup>5</sup>. Dla grecko-słowiańskiego piśmiennictwa eschatologicznego największe znaczenie mają: *Słowo Hipolita Rzymskiego o Antychryście* (pocz. III w.), apokryficzna *Apokalipsa św. Jana Teologa* (V–VI w.), *Objawienie Pseudo-Metodego Patarskiego* (IV lub VII w.), *Objawienie proroka Daniela* (IX w.), *Żywot Andrzeja Jurodiwego* (X w.), *Żywot Bazylego Nowego* (X w.), wraz z wszelkimi, nie do końca jeszcze dziś ustalonymi, tekstologicznymi zależnościami z późniejszymi redakcjami tych tekstów i słowiańskimi przekładami, jakie pojawiają się już w IX–XII wieku<sup>6</sup>.

W literaturze prawosławnych Słowian i Greków *Żywot Andrzeja Jurodiwego* należał do utworów szczególnie popularnych. Świadczy o tym znaczna ilość znanych do dziś rękopiśmiennych kopii tekstu – 112 greckich<sup>7</sup> i ponad 240 słowiańskich<sup>8</sup>. Rozmywająca się w zamierzchłej przeszłości postać Andrzeja Jurodiwego wciąż nastrocza badaczom sporo trudności, a większość wiadomości na jego temat jest czysto hagiograficzna<sup>9</sup>. Wiadomo dziś, że ten „Boży szaleniec” żył prawdopodobnie w V lub IX–X wieku i znaczną część swego życia spędził w Konstantynopolu, zadziwiając jego mieszkańców swym nietypowym zachowaniem, obnażając ich niemoralne postępowanie, ucząc przykładem modlitwy i ascezy. W żywocie czytamy, że święty dostąpił wyjątkowej łaski widzenia Bogurodzicy (i towarzyszących jej – Jana Chrzciciela i Jana Ewangelisty), gdy w wigilię Jej święta czuwał na modlitwie w świątyni na Blachernach. U schyłku życia Andrzej znalazł schronienie u bogatego młodzieńca Epifaniusza, którego niegdyś ocalił od grzechu nieczystości, a teraz służył mu bezcenną radą i pouczeniem. Stosunkowo obszerny *Żywot Andrzeja Jurodiwego* (około

---

oczekiwana więc była wraz z rozpoczęciem, w połowie i na zakończenie siódmego tysiąclecia (492, 1092, 1492).

<sup>5</sup> В. Тъпкова-Заимова, А. Милтенова, *Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България*, София 1996, s. 12–13.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>7</sup> L. Rydén, *The Life of St Andrew the Fool*, t. 1: *Introduction, Testimonies and Nachleben Indices*, Uppsala 1995, s. 151–156.

<sup>8</sup> А.М. Молдован, *Житие Андрея Юродивого в славянской письменности*, Москва 2000, s. 647–656.

<sup>9</sup> L. Rydén, *The Date of the „Life of Andreas Salos”*, „Dumbarton Oaks Papers” 1978, t. 32, s. 127–155; idem, *The Life...*, op. cit., s. 32–71; C. Mango, *The Life of St Andrew the Fool Reconsidered*, „Revisa di studi bizantini e slavi” 1982, t. 2, s. 297–313.

50 rozdziałów)<sup>10</sup>, w postaci pełnego tekstu, fragmentów lub interpolowanych wypisów, wchodził w różnych redakcjach w skład kodeksów hagiograficznych i apokryficznych, zborników o treści mieszanej, a nierzadko występował też w postaci osobnej księgi.

*Żywot Andrzeja Jurodiwego* w pełnym przekładzie pojawił się dość wcześnie w słowiańskiej tradycji piśmienniczej, a wraz z nim postać świętego stała się dość popularna wśród prawosławnych Słowian (szczególnie na Rusi)<sup>11</sup>. Już na przełomie XI i XII wieku wykonany został na Rusi najstarszy przekład żywotu<sup>12</sup>, który niewątpliwie wpłynął na ustanowienie w latach sześćdziesiątych XII wieku przez księcia Andrzeja Bogolubskiego święta Pokrowu (1 X)<sup>13</sup>. Fragmenty prologowe najstarszego ruskiego przekładu żywota w poł. XII wieku weszły w skład tzw. Prologu prostego (pod datami 1–5, 8, 12, 16 X), a następnie (uzupełnione o kolejne fragmenty) zostały włączone też do redakcji Prologu z XIII wieku (pod datami 6, 7, 15, 25 X)<sup>14</sup>. Dzięki temu żywot szeroko rozpowszechnił się w słowiańskiej tradycji literackiej, zapewniając pamięć o postaci Andrzeja, związanej dodatkowo liturgicznym wspomnieniem ze świętem Pokrowu<sup>15</sup>, niemal w ciągu całego miesiąca. Nie później niż w XIV wieku grecki tekst żywotu został przetłumaczony na Bałkanach (zachowane dziś 9 kopii z XIV–XVI w.)<sup>16</sup>, a w drugiej połowie XV wieku powstał też kolejny przekład ruski<sup>17</sup>.

Spisany przez Nicefora, prezbitera katedry Hagia Sophia w Konstantynopolu, tekst żywotu jest dość nietypowy. W znacznej części stanowi bowiem zapis tematycznych biesiad, jakie Epifaniusz toczy z Andrzejem, pytając go o zagadnienia

<sup>10</sup> Por. wydania krytyczne tekstu greckiego [L. Rydén, *The Life of St Andrew the Fool*, t. 2: *Text, Translation and Notes Appendices*, Uppsala 1995, s. 12–303 (4400 wersów)] oraz cerkiewnosłowiańskiego [A.M. Молдован, *Житие Андрея Юродивого...*, op. cit., s. 159–450 (6176 wersów); tamże grecki tekst protografu staroruskiego przekładu – s. 452–630 (6176 wersów)].

<sup>11</sup> Nie bez znaczenia było tu też poświadczane w greckim tekście żywota scytyjskie pochodzenie świętego, które pozwoliło w staroruskim przekładzie uczynić zeń Słowianina, Rusina, a nawet mieszkańca Nowogrodu (!). Jego postać otoczona była tu szczególnym kultem i to najprawdopodobniej w Nowogrodzie powstała w końcu XVI w. słowiańska służba ku czci Andrzeja Jurodiwego, zob. A.M. Молдован, *Житие Андрея Юродивого...*, op. cit., s. 16.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 16–49.

<sup>13</sup> L. Rydén, *The Vision of the Virgin at Blachernae and the Feast of Pokrov*, „*Analecta Bollandiana*” 1976, t. 94, s. 63–82.

<sup>14</sup> В. Тъпкова-Заимова, А. Милтенова, *Историко-апокалиптичната книжнина...*, op. cit., s. 22; A.M. Молдован, *Житие Андрея Юродивого...*, op. cit., s. 106–115; О.В. Творогов, *Переводные жития в русской книжности XI–XV веков. Каталог*, Москва–С. Петербург 2008, s. 20–22; О.В. Лосева, *Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII – первой трети XV веков*, Москва 2009, s. 86–101, 129–131.

<sup>15</sup> Główne wspomnienie w kalendarzu Cerkwi ruskiej pod datą 2 X, a nie dnia śmierci (*dies natalis*) – 28 V, jak w greckich menologionach.

<sup>16</sup> *Православная Энциклопедия*, под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Кирилла, t. 2, s. 391–393; А. Милтенова, *Непроучен старобългарски превод на Апокалипсиса на св. Андрей Юродиви*, „Родина” 1997, кн. I–II, s. 105–119; A.M. Молдован, *Житие Андрея Юродивого...*, op. cit., s. 129–134, 142–146.

<sup>17</sup> A.M. Молдован, *Житие Андрея Юродивого...*, op. cit., s. 120–128.

natury teologicznej i kosmologicznej, o okoliczności powstania i funkcjonowania świata niebieskiego i ziemskiego, o wydarzenia zapowiadające koniec świata i towarzyszące spodziewanej paruzji. Uwagę zwracają zwłaszcza apokaliptyczne przepowiednie o przyszłych dziejach Bizancjum, końcu Konstantynopola, którego zagłada w otchłani morskiej, ma być jednym z wydarzeń wieszczących nadejście czasów ostatecznych<sup>18</sup>. Struktura tekstu Apokalipsy w zasadzie nie odbiega od pozostałej części żywotu i stanowi ciąg pytań Epifaniusza i obszernych odpowiedzi Andrzeja. Na wstępie Epifaniusz zadaje Andrzejowi ciąg pytań: 1) jak będzie wyglądał koniec (tego) świata? 2) kiedy nastąpi „początek boleści” i co oznacza? 3) jakie znaki będą zapowiadać zbliżający się koniec świata (paruzję)? 4) jaki będzie koniec Konstantynopola – Nowego Jeruzalem? 5) co stanie się z jego świątyniami, ikonami, księgami i relikwiami?

Konstantynopol jest symbolem i figurą chrześcijańskiego imperium bizantyńskiego, a zatem jego zagłada oznacza równocześnie upadek całego świata. Pytanie Epifaniusza, który zresztą zgodnie z przepowiednią Andrzeja zostanie w przyszłości patriarchą carogrodzkim, o losy miasta przenosi dialog na płaszczyznę mityczną i metafizyczną. Udzielona na początku przez Andrzeja odpowiedź zdaje się być uspokajająca, albowiem nie istnieje (w chwili wypowiedzania tych słów) dla miasta bezpośrednie zagrożenie ze strony pogan czy innych obcych narodów. Cieszy się ono ogólnym dobrobytem i szczególną opatrnością Bożej Rodzicielki, a jako Nowe Jeruzalem, zgodnie z doktryną Kościoła greckiego, ma być stolicą chrześcijaństwa aż do skończenia świata<sup>19</sup>.

Nieokreśloność czasowa paruzji, potwierdzona przecież wyraźnie przez samego Chrystusa (Mt 24, 36–44; Mk 13, 24–37; Łk 12, 35–40), implikuje jednocześnie pewność nieuchronnego jej nadejścia, a ta znów pozwala na tworzenie apokaliptycznych wizji czasów ostatecznych. Przedstawiona w *Żywocie* eschatologia obejmuje dzieje siedmiu ostatnich „carstw” imperium greckiego i wykazuje bezpośrednie zależności tekstologiczne z apokryficznym *Objawieniem Pseudo-Metodego Patarskiego*<sup>20</sup>. Czasy ostateczne rozpięte są pomiędzy rządami bogobojnego i sprawiedliwego władcy, którego panowanie będzie manifestacją tryumfu imperium i religii chrześcijańskiej, a panowaniem bezwstydnej i nieprawej kobiety (Mandana), które poprzedza bezpośrednio nadejście Antychrysta. Chronologia wydarzeń przewiduje pojawianie się naprzemiennie władców dobrych

<sup>18</sup> Grecka *Apokalipsa Andrzeja Jurodiwego* została wydana z komentarzem przez Lennarta Rydén (L. Rydén, *The Andreas Salos Apocalypse. Greek Text, Translation, and Commentary*, „Dumbarton Oaks Papers” 1974, t. 28, s. 197–261. Doczekała się już także licznych opracowań, zob. P.J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. by Dorothy de F. Abrahamse, Berkeley 1985, s. 123–130 (tam też bibliografia).

<sup>19</sup> L. Rydén, *The Andreas Salos Apocalypse...*, op. cit., s. 226.

<sup>20</sup> Zob. B. Истринъ, *Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследование и тексты*, Москва 1897, *passim*; P.J. Alexander, *The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1978, t. 41, s. 1–15.

i złych, sprawiedliwych i nieprawych, okresów pokoju, dobrobytu i rozkwitu Kościoła oraz cesarstwa (ujarzmieni wrogowie Hagarycy-Agarianie i wypędzeni Żydzi), po których znów następują okresy wojen, kataklizmów, prześladowań chrześcijan i niszczenia oraz profanacji świątyń. Ogólna tendencja do degeneracji tego świata widoczna jest w szerzeniu się zła i dominacji „synów ciemności”, którzy przygotowują nadejście Antychrysta; w odgórnym przyzwoleniu na działania wbrew naturze i łaadowi bożemu (dzieciobójstwo, bratobójstwo i ojcobójstwo, kazirodztwo i beczeszczanie mniszego celibatu, transwestytyzm i zmuszanie mnichów do walki zbrojnej). Znaki nieprawości i grzechu będą wywoływać gniew Pański (błyskawice z nieba, na niebie dzwony głośnie i trzęsienia ziemi, plaga jadowitych, kłusujących gadów), ale ten ma być jeszcze tylko sygnałem do opamiętania i pokuty, a dla chrześcijan zapowiedzią i znakiem zbliżających się czasów ostatecznych. Kulminacją apokaliptycznej narracji są toposy ostatniego sprawiedliwego władcy (z Arabii), któremu z wolą Bożą dane będzie odnieść Drzewo Krzyża na Golgotę<sup>21</sup>, oraz – opozycyjny wobec niego – wizerunek wspomnianej wyżej wszetecznej „carycy”, która zapragnie uczynić się bogiem i wypowiedzieć wojnę Najwyższemu<sup>22</sup>. Wystawiona na próbę Boża cierpliwość skończy się i Pan dopuści, by na królową i jej lud spadła zasłużona kara, a wody morskie pochłonęły miasto. Rozpoczynający apokaliptyczną przepowiednię Andrzeja obraz chwały świętego miasta – Konstantynopola, stolicy imperium i chrześcijaństwa – Nowego Jeruzalem, obraz dni cichości i szczęścia „jak za czasów Noego”, spina więc klamrowo wizja strasznego kataklizmu, niszczącego doszczętnie miasto (pozostaje wystająca ponad wodę jedna kolumna świątyni Hagia Sophia). Przywołany w ten sposób kolejny topos biblijnego potopu, który zmywa doszczętnie nieprawość tego świata, jest dowodem na antytypiczność dziejów Boskiej historii i jej konsekwentną realizację.

*Apokalipsa Andrzeja Jurodiwego*, jak już wspomniałem, wchodzi jako osobny utwór do różnego rodzaju zbiorów eschatologicznych i apokryficznych. Jeden z takich kodeksów znajduje się dziś w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie i jest częścią cennej kolekcji Biblioteki Ordynacji Zamojskiej, z której pochodzi również słynny *Kodeks Supraski* (BOZ 201). Rękopis o sygnaturze BOZ 92, o którym tu mowa, znany jest już od dawna badaczom; był też już nie raz opisywany<sup>23</sup>. Rękopis został spisany najprawdopodobniej około poł. XVI wieku (papier z pocz.

<sup>21</sup> P.J. Alexander, *The Medieval Legend...*, op. cit., s. 4 i n.; В. Тъпкова-Заимова, А. Милтенова, *Историко-апокалиптичната книжнина...*, op. cit., s. 52, 71.

<sup>22</sup> Obraz ten nawiązuje bez wątpienia do wizji Wielkiej Nierządnicy z kanonicznej *Apokalipsy św. Jana* (Ap 17), zob. też: В. Тъпкова-Заимова, А. Милтенова, *Историко-апокалиптичната книжнина...*, op. cit., s. 226.

<sup>23</sup> Я.Н. Шапов, *Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики. Ч. I – Рукописи собраний Варшавы и Кракова*, Москва 1976, s. 40–43 (Nr 11); *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, opr. A. Naumow, A. Kaszlej, przy współpracy E. Naumow i J. Stradomskiego, Kraków 2004, s. 495–496 (Nr 1055).

XVI w.)<sup>24</sup> i zapewne w tym samym też czasie oprawiony. Podczas prac introligatorskich dokonano częściowego przestawienia tekstów (i rozdzielenia rękopisu?), którego efektem jest pozostawienie na pierwszej stronie zakończenia tekstu *Żywotu Bazylego Nowego* oraz brak sygnowanych cerkiewnoślawiańskimi oznaczeniami kilkudziesięciu składek rękopisu<sup>25</sup>. Obecnie kodeks składa się z 229 kart (458 stron). Na stronach 411–452 znajduje się odpis *Apokalipsy Andrzeja Jurodiwego* oraz fragmenty z jego żywotu, opatrzone wspólnym tytułem *Słowo św. Andrzeja o Carogrodzie*. Dotychczas uwagę zwykle zaprzętały pozostałe teksty zbiornika<sup>26</sup>, a sam tekst *Słowa*, oprócz zwyczajowego podania incypitu, nie doczekał się dotychczas atrybucji i jakichkolwiek uściśleń lub komentarzy.

Odpis z rękopisu BOZ 92 pod względem układu materiału wygląda następująco:

- СЛѢ СГГѢ АНѢРА В ЦРНГРАДѢ. ПРОВНДѢННѢ ПЕРВОЕ (інс. ОУПРАЗНѢННШЮСА НЕКОГДА ЕПНФАНОВН Н СТМОУ АНѢРѢВН, ПОА ЕГО ЕПНФАНЪ В ДОМЪ СВОИ, ДА БЫ ПОУННАЗ ПОНЕ ЕДОНЪ НЕАЮ Ѡ ТРОУДА СВОЕГО... s. 411)
- Ѡ ДОБРѢ ЦРН, Н Ѡ КОНУННѢ (інс. ВЪ ПОСАДНАА ДНН ВОСТАВНТЪ ГЪ БГЪ ЦРА Ѡ ННШЕТЫ... s. 413)
- Н ПОТОМЪ ВОСТАНЕТЪ ННО ЦРТВО З БОЛЕЗННЮ ЛЮТОЮ Н СО БЕЗАКОНІЕМЪ (інс. ТОГДА ВОСТАНЕ АНЪРАНА, НЕКТО СНЪ БЕЗАКОН'НЫН... s. 415)
- ЦРТВО ТРЕТЬЕЕ, НЕУТНВОЕ (інс. ПО СЕМЬ ВОСТАНЕТЪ ННЪ ЦРЪ ВО ГРАДѢ СЕ Н ТЪ БОУДАЕ ѠСѢАЪ АѠТЪ... s. 417)
- О ДТОМЪ ДОБРѢ ЦРН. (інс. ТОГДА ПРННДЕ ЕФНѠПЬСКНН Ѡ ПЕРВАГО РОДА, ЕГОЖЕ РЕЧЕ ІѠА... s. 418)
- Ѡ ПАТѢ ДОБРѢ ЦРН. (інс. ПРННДЕТЬ ЖЕ ННО ЦРТВО ПАТѢ, Н Ѡ АРАВІА, ЛѢТО ЕДННО... s. 419)
- ЦРТВО ШЕСТОЕ, Ѡ ТРЕХЪ ЦРѢХЪ. (інс. ТОГДА ВО ГРАДѢ СЕМЬ НАШЕМЪ ВОСТАНѠ ѠНОША ТРН... s. 419)
- ЦРТВН ЗЕ, Ѡ БЕЗЪСТОУНЕН Н БЕЗАКОН'НѢН ЖЕНЪ ЕА ЖЕ РА' ПОГЪБНЕТЪ ЦРТВО ІАЗЫЧЬСКѢ. (інс. Н ТОГДА ВОСТАНЕ ЖЕНА Ѡ МОНТА, НМЕНЕМЪ МАНДАНА, Н ЦРТВОВАТИ НАУНЕ ВО ГРАДѢ СЕ... s. 421)

<sup>24</sup> W opisach kodykologicznych kodeks datowany był na przełom XV i XVI wieku; przy okazji dziękuję A. Kaszlejowi (BN) za cenne uwagi dotyczące filigranów i datacji rękopisu.

<sup>25</sup> Zob. szczegółowe uwagi w opisie Jarosława Szczapowa.

<sup>26</sup> W rękopisie znajdują się ponadto: *Apokalipsa* z komentarzem Andrzeja z Cezarei (s. 2–122), *Żywot Bazylego Nowego* pióra jego ucznia Grzegorza (s. 123–231), *Objawienie Metodego Patarskiego* (s. 231–259), *Visio Tundali* (s. 259–289), *Powieść o Męce Pańskiej* (s. 291–411), wypis „z ksiąg czterech patriarchów” (s. 452–458). Zob. A. Рогов, *Кириллические рукописи в книгохранилищах Польши*, „Studia źródłoznawcze” (Warszawa–Poznań) 1969, t. XIV, s. 153–154; A.A. Турилов, *Переводы с латинского и западнославянских языков, выполненные украинско-белорусскими книжниками в XV – начале XVI вв.*, [w:] *Культурные связи России и Польши XI–XX вв.*, Москва 1998, s. 59–60. Z nowszej literatury na materiale tego rękopisu, zob.: J. Verkholtantsev, *Ruthenica Bohemica. Ruthenian Translations from Czech in the Grand Duchy of Lithuania and Poland*, „Slavische Sprachgeschichte”, t. 3, Berlin 2008, s. 52–70, 174–177; V Zema, *Passion Christi and Apocryphal Gospel of Nicodemus* (w druku).

- *В гнѣвъ ѿ ѿростн гнѣ на црѣ грѣ, ѿ ѿ разореніи ѿго с шѣмѣмъ страшныѣ.* (inc. В то же время приклоннѣ гѣ бгѣ доуѣхъ свою правуюю свою ѿрость... s. 424)
- *Въпрѣмѣ епифѣ, ѿвѣтъ стго.* (inc. Епифанъ рече: ѿхабнса сего утныѣ ѿуе, азъ ѿ тѣхъ не пекоуца... s. 426)
- *В послѣнѣмъ временнѣ.* (inc. Ѣтворитъ же в то время гѣ бгѣ врата соущаѣ во нндаліи... s. 427)
- *В послѣнѣмъ временнѣ, ѿ ѿ антхристѣ.* (inc. Н тогда востанѣ сѣтона антхристѣ ѿ племеннѣ данова... s. 428)
- *Сло стго ѿнрѣѣ ѿ епифана ѿ втоніиѣтѣ.* (inc. Н по семъ епифанъ вжадавѣсѣ, приведе стго ѿнрѣѣ во притворѣ стго агафоника, ѿ тоу сѣдша во скровнѣ мѣстѣ... s. 433)
- *Въпрѣмѣ епифана ѿ водаѣ. ѿвѣтъ стго ѿнрѣѣ.* (inc. Вода ѿже ѿзъ вбѣлака ѿсходѣ доѣхъ с нѣсе ѿсходѣ... s. 444)
- *Сказаніе ѿ ѿдѣннѣ (!) бгѣсловѣ нѣвалнѣ.* (inc. Поуемъ нарекъ ѣ хсѣ бѣ бгѣслова ѿвана сѣна громовнаго ѿ пѣма... s. 445)
- *Въпрѣмѣ ѿ громѣ ѿ ѿ молвнѣ ѿно ѿ таѣнѣ.* (inc. Ѣкоуѣѣ ѿсхѣтъ молнѣ. стѣн рече трѣбы вбѣлуныѣ собнраѣтъ воды ѿ мора... s. 447)

Analiza tekstologiczna i paleograficzna tekstu wykazała, że jest to kopia stosunkowo rzadkiej redakcji *Żywotu Andrzeja Jurodiwego*, jaka pojawiła się na ziemiach południowo-zachodniej Rusi pod koniec XIV lub na pocz. XV wieku. Odpis jego fragmentów w kodeksie BOZ 92 w zasadzie odpowiada edycji tekstu opublikowanej przez A.M. Mołdowana, z wszelkimi zmianami, uzupełnieniami i dodatkami/opuszczeniami, właściwymi dla „ukraińskiej” redakcji (W)<sup>27</sup>. Znanych jest dziś siedem odpisów tekstu tej redakcji w rękopisach z XV–XVIII wieku. Najstarszy z nich (ГИМ, Син. 925) datowany jest na pierwsze dziesięciolecie XV wieku i posiada zapis właścicielski z czasów króla Zygmunta III (pocz. XVII w.) pozwalający na określenie jego przynależności do Ławry Kijowskiej<sup>28</sup>. Wskazywany przez

<sup>27</sup> Zastosowane przez Mołdowana określenie „redakcja ukraińska” wydaje się cokolwiek anachroniczne, gdyż mamy tu do czynienia z redakcją powstałą bardzo wcześnie (XIV/XV lub pocz. XV w., zob. И.И. Срезневский, *Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках*, t. 3 (№ 87), *Житие Андрея Юродивого*, [w:] *Сборник Отделения Русского Языка и Словесности*, t. 20, № 4, 1880, s. 183; A.M. Молдован, *Житие Андрея Юродивого...*, op. cit., s. 51, 53–54), a więc na długo jeszcze zanim zaczęły kształtować się ukraińskie idee państwotwórcze, tudzież ich współczesna toponimika. Być może bardziej precyzyjne byłoby nazywanie tej redakcji „zachodnio-ruską” lub po prostu „kijowską”, tj. związaną z ziemiami metropolii kijowskiej. Ewidentnie zachodnioruskie cechy językowe najstarszych odpisów (które z czasem rzeczywiście stały się podstawą dzisiejszego języka ukraińskiego) świadczą o pochodzeniu tej redakcji z ziem, które znajdowały się wówczas w granicach Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego, a zatem należy wątpić, czy można określać ją już mianem „ukraińskiej”.

<sup>28</sup> A.M. Молдован, *Житие Андрея Юродивого...*, op. cit., s. 49, 54. Pozostałe odpisy: РГБ – ф. 98 Егор. 39 (kon. XV w.); ф. 651 собр. Усова № 10 (pocz. XVI w., druga poł. rękopisu); ф. 247 Рогож. 156 (poł. XVI w.); ф. 209 Овчин № 352 (1539 r.); ф. 199 Никиф. № 106 (XVI w.); ф. 228 Пискарь. 104 (M539, XVIII w.).

nas odpis BOZ 92 nie był jednak dotychczas notowany w literaturze przedmiotu i, jak się zdaje, jest jedynym fragmentarycznym i inaczej skomponowanym odpisem tekstu tej redakcji<sup>29</sup>. W pierwszej kolejności kopistów (dwie ręce) kodeksu BOZ 92 interesowała część apokaliptyczna *Żywotu Andrzeja Jurodiwego*, stąd tytuł całego „słowa” odwołuje się do opowieści o Carogrodzie. Dołączony niejako do kopii *Apokalipsy* kolejny (dialogowy) fragment *Żywotu* stanowi pewnego rodzaju rozwinięcie i uzupełnienie pojawiających się wcześniej treści i tworzy kompozycyjną z nimi całość, mimo że w tekście oryginalnym znajduje się on znacznie wcześniej. W ten sposób pierwotna struktura tekstu zostaje zachwiana i przyjmuje on nowy kształt.

Charakterystyczną cechą omawianej redakcji *Żywotu Andrzeja Jurodiwego* jest interpolowanie w tekst starego ruskiego przekładu stosunkowo licznych – krótkich lub dość obszernych – redaktorskich komentarzy i uzupełnień o charakterze parenetycznym lub/i panegirycznym, z tendencją do wprowadzenia stylu bardziej ornamentalnego (retorycznego), właściwego dla południowosłowiańskiego piśmiennictwa XIV–XV w., a raczej jego lokalnej, ruskiej odmiany z XV i XVI wieku, jaka pojawiła się na skutek tzw. drugiego wpływu południowosłowiańskiego<sup>30</sup>. Pojawienie się takiej redakcji *Żywotu* na ziemiach metropolii kijowskiej wiąże się najprawdopodobniej ze środowiskiem Ławry Kijowskiej, a zmodyfikowany tekst mógł służyć celom, przepisanej ustawem monasterskim, wspólnotowej lektury<sup>31</sup>.

Znakiem rozpoznawczym odpisu BOZ 92 jest wspomniane przedstawienie kolejności odpisanych fragmentów, bez żadnych dodatkowych skrótów i uzupełnień<sup>32</sup>. Nie mając możliwości porównania ze wskazanymi przez Mołdowaną siedmioma innymi odpisami tej redakcji, a opierając się jedynie na uwagach zamieszczonych w wydaniu krytycznym, podaję najbardziej charakterystyczne różnice kolacjonowanego tekstu, które być może pozwolą w przyszłości na ustalenie bliższych tekstologicznych relacji pomiędzy kopiami.

<sup>29</sup> Nie mając możliwości porównania odpisu BOZ 92 z pozostałymi siedzioma znanymi kopiami wnioskuję na podstawie dość szczegółowych informacji paleograficznych zawartych w wydaniu Mołdowana.

<sup>30</sup> A.M. Молдован, *Житие Андрея Юродивого...*, op. cit., s. 49–50, 54.

<sup>31</sup> Wskazują na to pewne cechy stylu, zwłaszcza wiele retorycznych wstawek i uzupełnień, zob. A.M. Молдован, *Житие Андрея Юродивого...*, op. cit., s. 54–55.

<sup>32</sup> W odpisie BOZ 92 obie części znajdują się na stronach: 411–433, 433–452 i odpowiadają wersom: 3805–4129 oraz 2932–3225 wydania Rydén i 5102–5531, 4034–4404 wydania Mołdowana.



Redakcja W („ukraińska”)	BOZ 92
<p>ДА ННКТЖЕ НЕ ВОЗМОЖЕТЬ ОТАТИ ЕГО...</p> <p>НО НЕ ПО ЗЛОБѢ ТѢХЪ, НЪ ПО ОСЛАБЛЕНОМУ</p> <p>РАЗУМОУ ПОДОБАЕТЬ ПРНТКНУТИ, АКЫ ВЪ ПРНУТІЮ</p> <p>БЖІА МЛРДЫА...</p> <p>Н ТЪ ПОВЕЛѢНІЕМЪ БЖІМЪ ПОТРЕБНѢ ІА...</p> <p>КО ЦРТВОУ ГРЕЧЬКОМУ, ЕГНПТАНЕ ПРНЕСОУ ДАРЫ</p> <p>СВОІА Н ДАНН...</p> <p>НН ГУДЦА, НН ПОЮЩАГО, НАН ННО УТО АНХО</p> <p>ДЪЛО ТВОРАЩЕ...</p> <p>ТОГДАЖЕ СЪПРАЖЕТЬ ЧЕРНЫЦА С ЧЕРНИЦАМН...</p> <p>ГРОМОВН СВОЕМОУ СВЫШЕ НЖЕ ТВОРНТЬ...</p> <p>БѢЖАТЬ ВЪ ЗЕМЛЮ ФРАУСКОМУ ННН ННАМО</p> <p>ДРОУДЫА ЖЕ...</p> <p>ІАЖЕ СЪТЬ ПЕРВНН РАЗДРЪШНАН...</p> <p>Н РЕУТЬ ЕМОУ: СЕЛАНЕ...</p> <p>АЩЕ БЫ СЕГО НЕ СТВОРНЛЪ. ННѢ ЖЕ...</p> <p>ГРАДУ ПОГРУЖЕНУ СЦІЮ...</p> <p>Н МЕЖН БЛКЫ Н ГА ІСА ХА, ІЕГДА БО...</p> <p>АНТНХТЪ ОУЖЕ ПОВѢЖДЕНЪ СЦІЮ Н ІАТЪ СЦІЮ СЪ</p> <p>ДЪМОНЫ...</p> <p>АРХАНГЛЫ ГОРННХЪ ЧННОВЪ НЕСВѢДОМНА ВОДЫ</p> <p>Н ВСѢХЪ ТЕМЪ...</p> <p>Н СЕГО РАДН ОУЧАТ НЫ СТЫНА КННГН...</p> <p>Н ПАКЫ ВОСХОДНТЬ НА ВЫСОТУ ТО ВЪЗДУХЪ</p> <p>ВЪ СТРАШНОМУ Н ВЕЛНКОМУ ПУЧННУ. ДА ТУ</p> <p>БЖСТВО...</p> <p>ТРОУБЫ СТГО ДХА СНАЮ ПОСАДЪ ЕГО НА НА СО</p> <p>СНАЮ БЖКОЮ. Н ВНАДЕНН ВГНА...</p>	<p>ННКТЖЕ ВОЗМОЖЕТЬ ВІНЖТИ ЕГО...</p> <p>НЕ ПО ЗЛОБѢ ТѢ, НО ПО ВІЗЛОБЛЕНОМУ РАЗУМОУ</p> <p>ПОДОБАЕТЬ ПРНТЪКНУТИ, АКЫ ВЪ ПРНУТІЮ БЖІА</p> <p>ПРНМО МЛРДІА...</p> <p>Н ТЪ ПОВЕЛѢНІЕ БЖІНМЪ ПОТРЕБНѢ НХЪ...</p> <p>КО ЦРТВОУ ГРѢЧЬСКОМУ, ЕГНПТАНЕ ПРНЕСОУ</p> <p>ДАНН СВОА Н ДАРЫ...</p> <p>НН ГОУЦА, НН ПОЮЩАГО КО ЗЛОГЛАСОВАНАА, НАН</p> <p>ННО УТО АНХО ДЪЛО ТВОРАЩА...</p> <p>ТОН ЖЕ БЕЗАКОННН СПРАЖЕТЬ ЧЕРНЫЦА</p> <p>С ЧЕРНИЦЕЮ...</p> <p>ГРОМОВН СВОЕМОУ ВЕЛНКОМУ СВЫШЕ, НЖЕ ТВОРН...</p> <p>БѢЖА ВЪ ЗЕМЛЮ ФРАУСЬСКІЮ ННІН ННАМО ДРОУГЫ...</p> <p>ІАЖЕ СОУ ПЕРВІН РАЗОРНАН...</p> <p>Н РЕУЕ ЕМОУ: ТЫ ЕСН СЕЛОУНЬ...</p> <p>АЩЕ БЫ СЕГО НЕ СТВОРНЛЪ. ТО СЕ РЕКАН БЫША.</p> <p>ННѢ ЖЕ...</p> <p>ГРАДЪ ПОЖЖЕНОУ СЦІЮ...</p> <p>Н МЕЖН БЛКЫ Н ГА ІС ХА БА НАШЕГО, ІЕГДА БО...</p> <p>АНТНХРНСТОУ ОУЖЕ СОУЖЕНЪ Н ПОВѢЖЕНОУ Н АТОУ</p> <p>СОУЩОУ З ДЕМОНЫ...</p> <p>АРХАНГЕЛЫ ГОРНН ЧННОВЪ НЕСВѢДОМНА ВОДВОДЫ</p> <p>Н ВСѢМЪ ТѢ...</p> <p>Н СЕГО РАДН ОУЧАТ НЫ КННГЫ...</p> <p>Н ПАКЫ ВОСХОДНТЬ НА ВЫСОТУ НЕКОНУАЕМОУ ДА</p> <p>Н В ТЪ БЖТВО ЖЕ. Н ПАКЫ ВОСХОДН НА ВЫСОТУ</p> <p>ТЪ ВОЗДУЪ ВО СТРАШНОМУ ВЕЛНКОМУ ПОУЧННОУ.</p> <p>ДА Н ТОУ БЖТВО...</p> <p>ТРОУБЫ СТГО ДХА СНАЮ. В'ВНАДЕНІН ВГНА...</p>

Szczegółową charakterystykę językową tekstu wszystkich redakcji *Żywotu Andrzeja Jurodiwego* przedstawił w swej pracy Mołdowan<sup>33</sup>, więc warto może w tym miejscu jedynie wspomnieć o kilku drobnych przekształceniach składni i zmianach w początkowych frazach akapitów w odpisie BOZ 92, koniecznych ze względu na nową strukturę utworu i zwiększoną liczbę tytułów (pod)rozdziałów (s. 433, 445, 447). W tekście regularnie pojawia się też forma imienia Іванн, zamiast spotykanego w pozostałych rękopisach – Иванн. Niezależnie od cech językowych pozostałych utworów znajdujących się w omawianym kodeksie, już sama obecność w nim kopii tej, stosunkowo rzadkiej przeciw redakcji *Apokalipsy Andrzeja Jurodiwego* sugeruje południoworuskie (kijowskie?) pochodzenie rękopisu BOZ 92, służąc za swego rodzaju marker proveniencyjny tegoż rękopisu.

<sup>33</sup> А.М. Молдован, *Житие Андрея Юродивого...*, op. cit., s. 49–58.

Z tekstologicznego punktu widzenia, w redakcji W, uwagę przyciągają stosunkowo liczne wstawki. W omawianym tu odpisie BOZ 92 jest ich również kilka. Zasadniczo redaktor stara się ingerować w tekst w tych miejscach, które wydają mu się nie dość dobre stylistycznie, lub też jego zdaniem należałoby je opatrzyć jakimś dodatkowym komentarzem, lepiej uwypuklającym jego treść. Z takim rozwinięciem spotykamy się w części apokaliptycznej, we fragmencie opisującym panowanie wszetecznej królowej, „córkę diabelskiej” – Mandany. Jest to dość istotny moment w sekwencji przedstawionych wydarzeń, albowiem królowa rzuca wyzwanie Bogu i samowładczo czyni się Mu równą. W ten sposób wraca w warstwie semantycznej gestu problem pierwszego grzechu człowieka (i upadku samego szatana), którym była właśnie chęć dorównania Bogu (por. Rdz 3, 5–6). Władczyni staje się jednocześnie reprezentantką całego imperium, i to właśnie całe imperium zostanie doświadczone konsekwencjami tego grzechu. Mandana prowokuje Boga, bluźniąc nazywa Go „niemocnym”, wzywa do konfrontacji, pluje w niebo i rzuca kamieniami. W tym miejscu<sup>34</sup> dochodzi do głosu zachodnioruski redaktor tekstu, rozwijający i interpretujący tak nakreślone w greckiej apokalipsie wydarzenia. Usiłuje podkreślić wyjątkową cierpliwość Boga, Jego nieustające umiłowanie człowieka (УЕЛОВЪЕКОВАЕНІЕ) i nierychliwość w karaniu. Tak więc to nie Bóg jest winien kaźni, jaka za chwilę spadnie na Carogród i cały lud grecki, ale właśnie owa „wszetecznicą”, która ściąga zasłużoną karę Bożą nie tylko na siebie, ale i na swych poddanych. Aby nie było wątpliwości w egzegezie, redaktor powtórnie przypomina o niezmiernie miłości Boga do człowieka i Jego nadzwyczajnej powściągliwości wobec „plugawych krzyków i bluźnierstw” kierowanych w stronę nieba. Bóg występuje więc jako niezwykle surowy, ale sprawiedliwy Sędzia – jedyny prawdziwy Władca, który dopuszczając straszliwą karę, nie jest winien cierpienia i śmierci, jakie za chwilę nastąpią.

Powyższy fragment posiada wyraźnie retoryczny charakter, a styl wypowiedzi znany jest z południowosłowiańskich tekstów oratorskich XIV–XV wieku. Ma też formę wypowiedzi odautorskiej, jakbyśmy wręcz słuchali kaznodziei. W stylu „plecionych słów” rozwija on poprzedzające frazy i aluzje, powracając do poprzednich myśli i rozbudowując je o kolejne obrazy, rozwijając ten fragment w aspekcie czysto literackim, z intencją parenetyczną. Przede wszystkim zaś go interpretuje. Jeszcze bardziej widoczny jest ten zabieg w kolejnej obszernej wstawce, jaka pojawia się w rozdziale o nadejściu Antychrysta.

Podstawowy tekst apokalipsy wspomina o szatanie, który ma wstąpić w ciało ludzkie (z pokolenia Dana) i panować w nim na ziemi jak król. Zaraz jednak pojawia się komentarz, że ciało to nie będzie uczynione przez samego szatana, ale powstanie z mocy Boga. W ten sposób Stwórca zachowuje wszystkie prerogatywy jedynego prawdziwego Kreatora w świecie, a czytelnik (słuchacz) tekstu otrzymuje jasną wykładnię, która pacyfikuje znane z tekstów apokryfów dualistycznych sugestie o zdolnościach (s)twórczych szatana. Pojawienie się Antychry-

<sup>34</sup> BOZ 92, s. 423–424 (po w. 5357 – to i następne wskazania wg wydania Mołdowana).

sta na świecie, tzn. zapowiedziane jego uwolnienie z więzów piekielnych<sup>35</sup>, jest oczywistą konsekwencją soteriologicznej i eschatologicznej nauki Kościoła i nie może być kwestionowane (ΔΑ ΣΑ ΣΒΟΥΔΕΤΕ ΨΗΜΕΝ ΠΡΗΥΕΣΚΟΕ ΣΛΩΒΟ). Następujące w tym miejscu<sup>36</sup> rozwinięcie tekstu idzie w kierunku egzegezy nie tylko samego faktu pojawienia się Antychrysta, ale i (kolejnych) powodów, dla których ma to nastąpić. Redaktor rozwija obraz i narzuca własną interpretację, aby nie tworzyć sugestii, że pojawienie się szatana uwarunkowane jest tylko i wyłącznie żelazną konsekwencją spełniania się biblijnych zapowiedzi. Rozpoczyna więc od słów lamentu Jeremiasza nad odstępnym Izraelem (Jr 2, 21)<sup>37</sup> i przypomnienia, że ci, co nie wytrwają w wierności Panu, nie ujrzą szczęśliwości, dobrobytu, które mają nadejść, ale zostaną przeniesieni na pustynną ziemię Amalekitów (ΑΛΗΜΕΧΣ)<sup>38</sup>, gdzie zamieszkają na wieki. Ujawnia się tu pierwszoosobowo autor („ja sędzę”) objaśniający, że ów *Alimech*<sup>39</sup> to są serca bezbożnych, nieprawych Żydów, które to serca nie są – jego zdaniem – „zasiedlone” nauką świętych proroków, patriarchów i kapłanów Bożych (lewitów). Od nich to (Żydów) nadejdzie uwolniony szatan; wszędzie jak chmura, jak burza będzie jego rydwan (wóz), konie jego zaś lżejsze od orłów, albowiem głos zapowiadający ich nadejście pojawi się od strony ziem Dana<sup>40</sup>, skąd da się usłyszeć parskanie (rzenie!) koni, od którego zadrży cała ziemia (por. Jr 4, 15; 8, 16). Ukazanie się antytypu Syna Bożego realizuje się nawet w opozycyjnym sposobie jego nadejścia. Antychryst nie pojawi się jak Chrystus, co przyszedł „jak deszcz w pokoju na runo”, ale przychodzi gwałtownie jako męcziciel, siewca niepokoju (ΠΗΧΟΔΗΤΕ Ψ ΜΑΤΕΧΑ ΖΛΥΑ). Dalej ujawnia się już wyraźnie antyżydowski ton i polemiczne nastawienie redaktora. Żydzi oczekują nadejścia swojego Mesjasza, ale – powiada – nie może przecież pojawić się nic dobrego z plemienia Dana. Przepowiedział to niegdyś prorok Jeremiasz, a potwierdził Jakub (Izrael), który błogosławiąc swoich synów przyrównał potomków Dana do węża leżącego na drodze (ΣΜΗΑ ΛΕΤΑΨΑ [!] ΝΑ ΠΟΥΤΗ ΣΒΑΤΥΧΣ), który kąsa pęciny końskie (ΕΜΛΩΨΑ ΚΟΝΗ ΖΑ ΠΑΤΟΥ) (Rdz 49, 16–18). Rozwinięcie cytatu biblijnego jest jednocześnie początkiem jego wykładni, skierowanej bezpośrednio do Żydów (ΡΑΖΟΥΜΕΝΗ ΖΗΔΟΒΗΝΣ), a w rzeczywistości będącej parenetycznym napomnieniem dla „świętych”,

<sup>35</sup> Por. Ap 20, 7.

<sup>36</sup> BOZ 92, s. 429–430 (po w. 5465).

<sup>37</sup> Lament ten nawiązuje do alegorycznej przypowieści Izajasza o (Izraelu) winnicy Pańskiej (Iz 5, 1–7).

<sup>38</sup> Biblijni Amalekici, zamieszkiwali pustynny, nieurodzajny kraj w okolicach Negebu (Lb 13, 29); Izraelici musieli z nimi walczyć i często stawali się ofiarami napaści z ich strony (Rdz 14, 7; Lb 14, 43. 45; Sdz 3, 13; 6, 3; 7, 12).

<sup>39</sup> Może to być też aluzja do prorocтва wyroczni Balaama, syna Beora: „Alamek jest pierwszym wśród narodów, lecz przeznaczony jest na wieczną zagładę” (Lb 24, 20).

<sup>40</sup> Dan był synem Jakuba zrodzonym z niewolnicy Bilhii (Rdz 30, 1–6); z pokolenia Dana był też syn Izraelitki, który zbluźnił przeciwko Imieniu i został za to ukamienowany (Kpł 24, 10–16). Potomkowie Dana zwykle kojarzeni są ze stroną północną (Lb 2, 25), ponieważ dość wcześnie wywędrowali i osiedlili się na ziemiach północnych w pobliżu źródeł Jordanu (Joz 19, 47–48; Sdz 1, 34).

czyli tych, co w dniu Apokalipsy wytrwają przy prawdziwej wierze, i niczym wspomniany koń będą atakowani przez sługi nadchodzącego Antychrysta.

Do ciekawszych dodatków, poświadczonych w rękopisie BOZ 92, redakcji tekstu należy też dość duży fragment w części *Słowa o Janie Teologu (Ewangeliscie)*, nominalnie nienależącego już do Apokalipsy. W tym fragmencie<sup>41</sup> chyba najpełniej ujawnia się gruntowna wiedza biblijna i teologiczna redaktora, jego solidny warsztat literacki, pozwalający na dość swobodne posługiwanie się językiem retoryki. Wpierw, w znanym nam już dobrze stylu „plecionych słów”, rozwija i interpretuje wydarzenia Pięćdziesiątnicy, a następnie argumentuje zasadność określania Jana Ewangelisty tytułem „Syn Gromu”. Uzupełnienie bazowego tekstu o dodatkowy cytat z psalmu (Ps 88, 6) otwiera nową płaszczyznę interpretacji i zwraca uwagę na dźwiękowo-wizualny aspekt wielu biblijnych sytuacji. Towarzyszący każdorazowo teofanii dźwięk (trzęsienie ziemi na Golgocie, szum zstąpienia Ducha Świętego w Wieczerniku) staje się zapowiedzią i początkiem dzieła ewangelizacji świata, którego pierwszym i najgorliwszym głosicielem jest – zdaniem pisarza – właśnie św. Jan Teolog. Ten to przewodzi gronu Ewangelistów, ten jest „głową na pouczenie świata” i „trąbą grzmiącą Ducha Świętego” (s. 446). Jan jest, jak inni apostołowie, depozytariuszem darów Ducha, ale w żadnym z nich się one tak nie ujawniły i żaden nie może być nazwany umiłowanym „Synem Ducha”. To prowokacyjne w pierwszej chwili stwierdzenie zaraz uzyskuje konkretną argumentację, typową dla średniowiecznej prozy retorycznej. Koncept redaktora opiera się na uzupełnieniu i rozwinięciu cytatu ewangelicznego (J 19, 25–27) i sylogistycznym cokolwiek wnioskowaniu, że nakazując Janowi wziąć Marię do siebie, Jezus czyni z wybranego ucznia jej syna, zamiast siebie (ѡстаѡи в мнѣ в себѣ мѣсто). Nakreślony tak obraz „usynowienia” zostaje wzmocniony powrotem do wątku tajemnicy zesłania Ducha, tym razem rytmicznie rozwiniętego w następującej frazie:

Ѡмже посла дѣхъ стго гдѣ животворащаго ѡ лона ѡуѣскаго ѡсходѣщаго на оутвержденіе всѣхъ коѡ  
премѡудрѡсти и разѡумѡу. и тѣхъ пріише стѣла на оуучнѣхъ ѡумадѣи. стѣтрѣща хѣвы оукрѣпн. їерѣѣ  
ѡстѣи. вѣроу оутвердѣи. вселеноуѡ оумнѣи. црѣкви оукрѣснѣхъ возвеселѣи (s. 446).

Dążenie redaktora do upiększenia tekstu – poprzez rozwijanie frazy oraz budowanie swoistej atmosfery i napięcia wspominanych przed chwilą wydarzeń<sup>42</sup>, teologiczne<sup>43</sup>, parenetyczne<sup>44</sup> lub narracyjne<sup>45</sup> uzupełnienia – widoczne jest też w kilku jego innych miejscach.

<sup>41</sup> BOZ 92, s. 445–446 (po w. 4285, 4289 i po w. 4291).

<sup>42</sup> BOZ 92, s. 438 (po w. 4120) – rozważanie nad Męką Pańską.

<sup>43</sup> BOZ 92, s. 433 (po w. 4045) – komentarz do Logosu wychodzącego z ust Boga przy stworzeniu świata; s. 436 (po w. 4085) – rozwinięcie i uzupełnienie wykładu eschatologicznego o tym, co nastąpi po zmartwychwstaniu ciał.

<sup>44</sup> BOZ 92, s. 437 (po w. 4114) – o treści parenetycznej, aby unikać „wysokich myśli”, gdyż są one początkiem wszelkiego zła, podobnie jak stało się to niegdyś z szatanem.

<sup>45</sup> BOZ 92, s. 441 (po w. 4195) – komentarz do apokryficznego wniebowzięcia ap. Pawła; s. 449 (po w. 4329) – relacja o rozprawieniu się Eliasza z kapłanami Baala; redaktor opowiada wydarzenia

*Apokalipsa* jest bez wątpienia jednym z ciekawszych fragmentów obszernego *Żywotu Andrzeja Jurodiwego*. Jej dialogowa i tematyczna konstrukcja pozwalała na stosunkowo łatwą ekscerpcję materiału, stąd też sama część eschatologiczna, jak i inne fragmenty biesiad, często żyły własnym literackim życiem. Pod osobnymi tytułami, w różnych redakcjach, nierzadko znajdując miejsce wśród tekstów literatury erotapokrytycznej – krótkich pytań i odpowiedzi<sup>46</sup>, w postaci wypisów i kompilacji spotkać je można było w eschatologicznych i apokryficznych kodeksach od Bałkanów aż po Ruś<sup>47</sup>. Zdziwiałoby wręcz, że w stosunkowo bogatych zbiorach rękopisów cerkiewnosłowiańskich w Polsce zachował się w zasadzie tylko ten jeden fragment utworu tak popularnego niegdyś w prawosławnej Słowiańszczyźnie<sup>48</sup>.

z 1 Krl 17–19 i przypomina o władzy proroka nad „zamykaniem i otwieraniem wody” w niebie (związek Eliasza z pojawiającymi się suszami i ulewami – z błyskawicami).

<sup>46</sup> A. Милтенова, *Erotapokriseis. Съчинения от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература*, София 2004, s. 48, 266, 288, 340.

<sup>47</sup> A.M. Молдован, *Житие Андрея Юродивого...*, op. cit., s. 116–119, 135–146, 647–656.

<sup>48</sup> Dla ścisłości należy dodać, że w Mrągowie, w zbiorach prywatnych W. Fiedotowa znajduje się niezwykle późny, bo pochodzący z pocz. XX w. rękopis, w którym na k. 89–91 znajduje się kopia biesiady Andrzeja z Epifaniuszem wypisana z jakiegoś Prologu. Zborek ten pochodzi z kręgu starowierców i nie przynależy bezpośrednio do tradycji literatury cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej. Z racji niezwykle późnego powstania można go też uznać za pewnego rodzaju bibliofilską osobliwość. Zob. Z. Jaroszewicz, *Starowiercy w Polsce i ich księgi*, „Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego w Olsztynie”, nr 145, Olsztyn 1995, s. 167.